تستّر... وتستّر

ستار التقليد ستار شفّاف، مهما كانت قتامة لونه. إذ يكفي أن يرفع كي يكشف عما يتستر وراءه. لا ثالث هنا بين الستار وما خلفه. الثالث مرفوع مثلما هو الأمر في منطق الميتافيزيقا.

أما ستار الحداثة فهو ستار متثن حتى إن كان شفافا. فإن لم يكن تعدديا في «طبيعته»، فهو كذلك في انثناءاته. كائن الحداثة كائن جيولوجيّ. لعلّ ليفي ستروس أوّل من التفت إلى هذه الخاصية الجيولوجية للكائن الحديث حينما ربط الماركسية والتحليل النفسيّ بالجيولوجيا فكتب في «مدارات حزينة»: «كانت الماركسية تبدو لي أنها تنهج الطريق نفسها التي تنهجها الجيولوجيا والتحليل النفسي بالمعنى الذي أعطاه إياه مؤسسه: فالثلاثة تبين أنّ الفهم يعني رد واقعة إلى أخرى، وأنّ الواقع الفعليّ ليس هو أكثر الوقائع ظهورا وتجليا، وأنّ طبيعة الحقيقي تتجلى في حرصه على الاحتجاب».

لا ينبغي أن ينصرف ذهننا إلى أغوار الميتافيزيقا للبحث عن خبايا الكائن وبلوغ أعماقه. ذلك أنّ الاحتجاب هنا وعدم الانكشاف ليس راجعا لـ«عمق» الكائن، وإنما لمفعول الستار. فعلى عكس الستار الميتافيزيقي الذي لا قيمة له إلا بما يحجبه، فإن ستار الحداثة ستار فعّال، عنه يصدر الوهم الذي يمنعنا من أن ننظر إليه كستار.

ستار التقليد حجاب شفاف، انه مجرد قشرة تخفي اللبّ. هذا اللبّ الذي ينكشف في «عرائه» بمجرّد نزع القشور. أما ستار الحداثة، فلا يخفي شيئا سوى ذاته. انه شفاف، لكن شفافيته كثيفة، وسطحه عميق، وظاهره مبطن. كتب نيتشه: «ليس الظاهر عندي ستارا لا حياة فيه. انه الحياة والفعالية ذاتها. إنها الحياة التي تسخر من ذاتها كي توهمني أن لا وجود إلا للمظاهر».

عبد السلام بنعبد العالي
موقع الأوان

في حاجة إلى كاتب متميز

إن الكاتب المثقف ليس مجرد كائن ينحصر في شخصيته وذاتيته، وإنما يتعدى هذه الذاتية بحيث يجمع بين ذاكرته الخاصة التي يحتويها وتحتويه وذاكرة جمعية تكون في ظلها في كل الأزمنة والأمكنة فصار في الأخير كائنا حيويا يلتقط الأبعاد المختلفة ويتمكن من ترتيبها وتنميقها على شاكلته. فالكاتب ينهل من ثقافة المجتمع ومكوناته، ترابه ومائه، هوائه وبحاره، تراثه وإرثه المحفوظ عبر الأزمنة المختلفة، فيعتبر المكان والزمان مؤشرين حاضرين بقوة في تكوين شخصية الكاتب بحيث يؤثران في إبداعاته وثقافته..

أعتقد أننا في حاجة إلى كاتب أكثر جرأة من أي وقت مضى يكاد يخترق المكانة التي وصل إليها الكاتب في الغرب أو على الأقل يقاربه، فالاقتراب من الجيد هو جيد طبعا ولو عن بعد يسمح بسبر ثقافات الآخرين والتنقيب عن ثقافتنا الغارقة في وحل الخرافة والتخلف. ولا يمكن أن يتحقق تقدم في هذا المجال مادام كاتبنا يمر على المواضيع الحساسة وصعبة المراس مرور الكرام خوفا من عدم القدرة على فهمها وتفسيرها وإما خوفا من الويلات والمشاكل المترتبة عليها.

فقد اهتمت أقطار غربية بكتابها ومثقفيها ومفكريها وحتى رجال دينها، بقضايا كانت حكرا على السلطة الدينية في زمن من الأزمان، وتمكنت من تصحيح المسار الفكري الذي كان سائدا، ليس انقلابا مجانيا، وإنما تصحيحا لوضع غير صحي سياسيا واقتصاديا وثقافيا. أما نحن العرب فانشغلنا بتعبير بعضنا البعض، واتهام أبناء عمومتنا بالخروج عن الدين والملة، فاقتتلنا فيما بيننا وتسابقنا في الرثاء والمدح والذم بأشعار ماجنة وشعوبية، وشربنا النفط حتى الثمالة فكان وبالا علينا وعلى عقولنا التي ما عادت تفكر وتكتب بشكل جميل والمدح والذم بأشعار ماجنة وشعوبية. وبالنظر لكتابات مفكرينا وكتابنا نذهب إلى القول بأن البعض قد تخطى مرحلة الطفولة في الكتابة وانتقل إلى المرحلة الثانية التي تعتبر أكثر نضجا، فقارب قضايا حساسة ثقافيا ودينيا من مثل : الفتاوى، والإرهاب، وزيارة الأضرحة، ومظاهر التخلف في العادات والتقاليد، وسلوكات مشينة أخرى، والمرأة،...إلخ. بينما ظل العدد الأكبر من هذه الأقلام تتراوح في مكانها لا تضفي جديدا في الساحة الفكرية والثقافية، وإنما أصبحت تدور في حلقات مفرغة. نحن الآن، وأكثر من أي وقت مضى، بكينا فيه حتى العويل، في حاجة إلى كاتب مقتدر يفوق «محمد عبده» و«زكي مبارك» و «خير الدين التونسي» و«الكواكبي»، ويفوز على إبداعات «طه حسين» و«العقاد» و«المنفلوطي»... نحن الآن في حاجة إلى كاتب يفتح الفضاء الثقافي للكتابة التي لا تعترف بالحدود ولا بالسلطة ولا بالطابوهات ما عدا الخروج عن القيم والمبادئ التي تحكمنا. هذا الفضاء الذي نتمناه تلتقي فيه المتغايرات والمتناقضات والأضداد وتعيش كلها في سلام وودّ، ويكون صلة وصل بين حضارتنا العظيمة التي مازلنا لا نعلم عنها الكثير وبين حضارة الآخرين التي تلتقي معنا في المبادئ والقيم الإنسانية العالمية. فهل هذا صعب على كاتب ومفكر جريء؟ لربما بدت هذه الصورة التي أرسمها للكاتب المرتقب تجنح إلى المثالية والأفلاطونية خاصة بمعيار واقع الكتابة والثقافة العربية. لكنني لا أستبعد هذه الصورة التي سيأتي يوم ما لتظهر في الساحة الثقافية العربية، بحكم عوامل كثيرة أصبحت مواتية لخروج كاتب مقتدر وجريء من بين ظهرانينا، فنحن لا نقل قيمة عن الآخرين..

عزيز العرباوي
ديوان العرب- كولومبيا

موسيقى الجنائز: مرثية على أبواب الصمت

عندما يحضر الموت بعمق دلالته الكامنة في اللاوعي من التفكير البشري، يجعلك ترصد الحياة بمكنونها، وما يمور في شتى أبعادها، وهذا ما فعله خالد الأنشاصي حين مارس صراخه ورفضه وتمرده، مفجراً عروقه الصاخبة والضاجة طالباً تطهير الأرض لتنبت الأجنة وتورق اللحود بالحياة والعشب والمطر الناعم. إن المرارة والجراح المجلجلة في لغته الشعرية تنبثق من الإطار النفسي الذي يمور في أعماقه بحثاً عن ولادة الأشياء النقية والهاربة من محاضن القتامة والرجس ومفاسد البشر:

سامحيني عندما/ أحط أوجاعي عليك/ وألعن الذين يأكلون من كرامة/ الأحياء. إن الأنشاصي يمارس النزوع الإنساني والتوتر الغامض والممض حين يركض به الجسد ما بين الموت والحياة . ويغمر الروح القلق المتأرجح على المصير الراهن . ويطيل التأمل المستغرق في الحلمية المشتهاة: (في حارات أبها القديمة/ تستطيع أن تصحب هواجسك/ أن تغني في صمت/ تداعب دخان سيجارتك/ وتلعن أمريكا).

إن الإطار المكاني يلعب دوراً مهماً في لغة الأنشاصي فيتشبث به كملاذ يحميه من خرائب الذاكرة. كما يفعل ذلك مع الموت المريح والإشراقي كبديل مرتجى للحياة حين تكشف عن قبحها الشديد. وظلمة الكمد والكبد فيها ، ففي ديوانه (موسيقى الجنائز) لا يستعلي الشاعر على قارئه. ولا يميل إلى الحدس المضمر والمعجمية الضدية، ولكنه ينفتح كالفضاء المطلق في تكثيف واع واقتصاد لغوي مبهر، وإشارة إيحائية مرسلة، وبوح بأبجدية كاشفة لكل التشوفات المتقدة: (أصدقائي/ الذين تركتهم هناك/ ينتظرون عودتي/ أغبياء!/ لم يفهموا أن الموتى/ أدركوا اتساع القبر!!).إن الشاعر في ديوانه لم يذعن للرؤية الفاجعة كشجرة هارمة استسلمت لليباس، ولكنه متسق مع ذاته غير متشظ أو مشحون بالحلم الأسود واليأس المقنع، فهو يقول: (ما علمتنا الحياة أن نقدّم رجلاً ونقطع أخرى!)، ترى هل يشعر الأنشاصي بالتصادم الحادَ في الواقع المر الذي تعيشه الأمة من خلال الثنائيات المبثوثة في الديوان: الحياة - الموت - الحلم - الواقع - قهقهة أبي جهل - سكون أبي ذر - المنديل الأبيض - المنديل الأحمر - هدأة من سكون - رجفة من شبق؟. إن ذات الشاعر وحضورها المضني، أنتج المعنى في إطاره الدلالي حين يحوم كالبشارة والفجر المندى بالتراب. فخالد الأنشاصي واحد من أمهر شعراء العربية الذين يضيّقون الفجوات في القصيدة، فيقص زوائدها لكيلا تترهل، وينحت ابتكاره غير الاعتباطي، دون التضحية بالجذر الشعري، مع الاستدعاء الأسطوري والرمزي والتاريخي، وتحريك القصيدة في دائرة المجاز دون أن يهتز نسيجها الشعري، أو يخون صدقية شعورها: (في سبتمبر أنا طفل لا يأكل لحم الأيام. أنا إن كَبُر العالمُ أصغر... أصغُر. في سبتمبر. تقدر أن تتمدد أو تتلون أو تتبخر. لا تقدر أبداً أن ترتق ثوب بياضك. أو تتغنى بالوطن الأكبر. في سبتمبر. يحتفل العالم بالموت. وموتك أشهى مائدة. للدود الأحمر!!).

إن صاحب ديوان (موسيقى الجنائز) لا يتأنق ولا يصطنع ولا يتكئ على فيض التوابيت الشعرية ولكنه يتجوهر في تكوين عالمه الشعري نشداناً للحقيقة الحية، وارتياداً لمجاهل تعمق الإحساس بالوجود واليقظة من القادم المجهول، في محاولة لاغتيال البؤس، وانتظاراً للفرح البعيد. فهو مولع بكتابة أوجاعه على الجدران المشمسة، وممارسة الصراخ الليلي على أبواب الصمت.

أحمد عسيري
الوطن- السعودية



التحليل الأنثروبولوجي اللساني للقرآن

تتجه الدراسات القرآنية الحديثة في الغرب نحو الدراسات الأنثروبولوجية، والمقلق في الأمر أن هذه الدراسات قد تزايدت بداعي الظروف السياسية العالمية، وتحديداً مناخ ما سمي «الإرهاب» و«الأصولية الإسلامية»، بحيث اتجهت في العموم لإثبات أن العنف ظاهرة أصيلة في بنية الخطاب القرآني، ومهما تدثرت بأوشحة العلم، تبقى الدوافع السياسية الأيديولوجية ظاهرة للعيان من دون كثير جهد، ولا نذهب بعيداً عندما نقول إن كثيراً من هذه الدراسات لا تختلف عن رؤية البرلماني الهولندي في فيلمه الوثائقي البائس «الفتنة» إلا بمزاعم الآلة العلمية وألبسة المعرفة الحيادية.

يزداد قلقنا ونحن نرى محاولات موازية تصدر بنفس الدوافع، للغاية التي تنفي عن القرآن كل ما يتعلق بالعنف والجهاد، وحقيقة الأمر أن هذا العمل المتلبس بالعلم، ليس إلا محاولة لمحاربة ما يوصف بأنه «العنف الإسلامي» وأفكار «الجهاد»، من خلال الجمع بين الشيء ونقيضه باسم المعرفة، والمعرفة والعلم في كلا الحالتين مجرد مظاليم!

ثمة محاولات قديمة تجمع البحث الأنثروبولوجي بالبحث اللساني، وهذه المحاولات التي تتسم بالعلمية إلى حد كبير، استمرت إلى اليوم ولكن على نحو خجول، وكان الفضل للدراسات اللسانية أنها عملت على إضفاء العلمية على البحوث الأنثروبولوجية، يأتي في مقدمة هذه البحوث دراسة توشيهيكو إيزوتسو «المفاهيم الدينية الأخلاقية في القرآن» (1958) و«الله والإنسان في القرآن: دراسات في دلاليات التصور القرآني للعالم» (1963)، وتعتبر دراسة دانيال ماديغان «صورة القرآن عن نفسه» (2000) شكلاً من أشكال دمج المعرفة اللسانية بالأنثروبولوجيا، لكن دراسة ماديغان تبدو كما لو أنها تحايل على البحث اللساني، من أجل الوصول إلى تصورات أيديولوجية مدعومة بالأنثروبولوجيا التي تتضخم فيها المركزية الغربية على نحو بارز، بالإضافة إلى المقولات الاستشراقية الكلاسيكية.

بالتأكيد لا تدخل دراستا توشيهيكو إيزوتسو الدلاليتان في القرآن، في إطار ما يسمى «مفهوم التفسير»، شأنها شأن دراسات التفسير الموضوعي، وإلى حد ما المنهج البياني التفسيري، فالمقصود هو كشف المفاهيم والتصورات الكبرى وليس فهم النصوص وحسب، فعلم الدلالة القرآني يعالج بشكل أساسي مسألة عالم الموجودات المكون، ومن وجهة نظر النص المقدس، من خلال منظومة المفاهيم التي يؤسس لها ذلك النص.

وحتى يمكن تحقيق هذا الغرض، يتعرض توشيهيكو للمصطلحات القرآنية المفتاحية في التاريخ قبل الإسلام، بالقدر الذي له أثر على تشكيل المعاني الأساسية للكلمات، أما التطور التاريخي للمعاني في ما بعد التصور القرآني، فليس موضع اهتمامه بشكل مباشر، ذلك أن إحداث أي تغيير دلالي أو إضافة أي مفردة ذات محتوى دلالي أساسي في المنظومة الجاهلية، هو ما يجعل أية منظومة جديدة قادرة على إجراء تعديلات جوهرية في تصور للعالم.

الحقيقة أنه يصعب معرفة ما إذا كان إيزوتسو قد تجرأ وكسر القاعدة المعمول بها باستخدام أحد المنهجين (السكوني أو التطوري) في البحث الدلالي، ذلك أنهما منهجان متناقضان، لكن إيزوتسو استطاع توظيفهما بشكل خلاق عندما وظفهما لعمليتين دلاليتين مختلفتين، السكونية لفهم الخطاب، والتطورية لكشف انقلابات الخطاب الجيد ومقارنته بما سبق، ذلك أن نوعية وحجم التحولات الدلالية في المنظومة الفاهيمية لا يمكن ملامستها من دون المقارنة.

تشكل المفردات القرآنية كلها «نظامًا مفاهيميًا واسعًا، يتألف من مجموعة أصغر من الأنظمة المفاهيمية المتداخلة، التي نسميها في علم الدلالة حقولاً دلالية»، كل حقل دلالي هو بنية، يتضمن مجموعة بنى أخرى جزئية، تمثل كل مفردة من مفردات هذا الحقل مع ارتباطاتها الدلالية بمفردات قرآنية أخرى بنية جزئية، وبهذا يصبح الحقل الدلالي أداة رئيسية في تحليل الخطاب. قدمت دراسات ايزوتسو اكتشافات مهمة في فهم الخطاب للقرآن؛ وفيما انشغل إيزوتسو في كتابه «الله والإنسان» في توضيح تفاصيل المنهج وتطبيقاته فإنه في كتابه «المفهومة الأخلاقية الدينية في القرآن»، انشغل بتوضيح موسّع لأصول المنهج الذي اعتمده في دراسة الخطاب القرآني.

المفهوم المفتاحي، الذي نسج حوله إيزوتسو كل تفاصيل منهجه، هو المصطلح الأنثروبولوجي اللساني الفلسفي المركب: «التصور اللغوي للعالم»، هذا المفهوم الذي طوره العالم اللساني الألماني «ليو يسجربر» (1899– 1984) انطلاقاً من فلسفة وليم دلتاي، وقد نقل يسجربر نظرية ارتباط اللغة بالثقافة من حيز الدراسات الأنثروبولوجية إلى الدراسات اللغوية اللسانية، بعد أن تأثر بنظريات الأب المؤسس للسانيات الحديثة العالم النمساوي «فردينان دي سوسير». وخلاصة النظرية أن «كل واحدة من كلماتنا تمثّل منظوراً خاصاً نرى فيه العالَم، وما يسمّى «مفهوماً» ليس سوى بلورة لمثل المنظور الذاتي؛ أي أنّه شكل ثابت تقريباً يفترضه المنظور. والمنظورُ المقصودُ هنا اجتماعيّ، لأنّه الملْكيّة المشتركة لجماعة كاملة؛ هذه الملكيّة المنحدرة من العصور السابقة بفضل التّقليد التّاريخيّ. وبرغم ذلك، فهو ذاتيٌّ بمعنى أنّه يفضي إلى شيء من الاهتمام البشريّ الإيجابيّ الذي يجعل تمثيلنا المفهوميّ للعالم ليس نسخةً دقيقة للواقع الموضوعيّ. وعلمُ الدّلالة هو دراسةٌ تحليليّة لمثل هذه المنظورات المتبلورة في كلمات».

بأي معنى تمثل كلماتنا تصورنا عن العالم؟ الواقع المباشر للوجود، مهما يكن، لا يقدّم تصوّرنا كما هو أصلاً وطبيعياً، بل من خلال موشور الرموز المسجَّلة في معجمنا اللغويّ. موشورُ الرموز هذا ليس مجرّدَ محاكاة، مجرّد نسخة مطابقة للواقع الأصليّ، والرّموزُ لا تنطبق تماماً على أشكال الواقع؛ هي على الحقيقة أشكالٌ تصوّرية، بالقوّة الفذّة لها يغدو كلّ شيء شيئاً حقيقيّاً لإدراكنا العقليّ.

الأكثرُ أحقيّةً بالملاحظة في هذا الشّأن ليس فقط أنّ كلّ جماعة لها طريقتها الخاصّة لعَزْلِ الأجزاء والوحدات التي تكون تبعاً لذلك خاصّة بها، بل إنّ هذه الأجزاء والوحدات تؤلّف فيما بينها منظومة، ولا تكون موجودةً هكذا ببساطة من دون أي نظام؛ على العكس من ذلك تؤلّف كلاً معقّداً جدّاً منظّماً تنظيماً عالياً. والطّريقةُ التي تُدمَج بها ويُرْبَط فيها بعضُها ببعض، ليست أقل تمييزاً للجماعة من طبيعة الأجزاء نفسها. هذا الكلُّ المنظَّمُ، المميِّز لكلّ جماعة، هو الذي يسمّى المعجمَ اللغويّ.

وعى إيزوتسو جيداً أن علم التطورات الحاصلة في الأنثربولوجيا الثقافية له الفضل الأول في اكتشاف الترابط المفهومي اللغوي للعالم، بل وانطلاقاً من يسجربر يتجه إلى تأصيل دراسته في إطار الحقل الأنثربولوجي، فنظريّة المعنى التي تشكل الأساسَ للبنية الكلّية لدراسات إيزوتسو، «ليست البتّة إسهامًا أصيلاً له» على حد تعبيره، بل هي مبنيّة على نمط خاصّ لعلم الدلالة طوّره وأحكمه في ألمانيا الغربية يسجربر، وسمّاه التّصوّر اللغويّ للعالم، الذي تتفق نظريّته في خلاصاتها الرّئيسة مع ما هو معروف عادة اليومَ بـ «اللسانيات العرقية»، وهي نظريّة للعلاقات بين الأنماط اللّغوية والأنماط الثقافية وضع أساسَها إدوارد سابير في سنيه الأخيرة في الولايات المتحدة. لقد أمده البحث اللساني، خصوصاً الذي أضافه يسجربر إلى النظرية الأنثربولوجية اللغوية، بما يجعل تطبيق النظرية على النصوص فعالة، بدلاً من اللغة الشفاهية والأمثال والقصص والمرويات الأسطورية، وعلى الرغم من أن إيزوتسو لم يفصل مرجعية أدواته المنهجية، إلا أن دارسي اللسانيات بإمكانهم أن يكتشفوا ذلك بسهولة.

إن اختيارات إيزوتسو المنهجية ترجع في الواقع إلى أصول فلسفية، فالأساس الذي دفع إيزوتسو للدراسات القرآنية كان أساساً فلسفياً بالدرجة الأولى، وطبيعة الوعي الفلسفي هي النزوع الكلي للمفاهيم وعالم المعنى، فاهتمام إيزوتسو في هذا النوع من الدراسات انحصر كلياً بالمجال التصوري العقدي والمجال التصوري الأخلاقي، وعلى العكس من المسار المنطقي للدراسات الفلسفية التي تنحدر من نطاق العلة الأولى وتداعياتها إلى الدرس الأخلاقي، يبدأ إيزوتسو رحلته من الدرس الأخلاقي القرآني، إلى المجال التصوري العقدي الكلي، الذي يشكل أساساً للدرس الأخلاقي، فمن المعلوم أنه ألّف أولاً «بنية المصطلحات الأخلاقية في القرآن» عام 1959، ثم ألّف تالياً كتابه «الله والإنسان» عام 1964، وعلى أية حال، يفصح إيزوتسو عن اهتمامه الفلسفي في كلا الدراستين.

هكذا تتلحض المرجعية: منظور فلسفي يتقاطع بالبحث الأنثربولوجي الثقافي، يفضي إلى أدوات منهجية لسانية. بالتأكيد، لم تكن هذه العملية آلية، إذ أن الانتقال من مجال إلى آخر تمّ عبر وسيط (يسجربر) يجمع المرجعيات الثلاث ذاتها، لكن الشيء المهم الذي عمله إيزوتسو يتمثل في أمرين: الأول أنه قام بتبيئة الأدوات المنهجية، وركّبها لتقرأ النص القرآني بوصفه خطاباً ثقافياً مغلقاً (تاماً)، الأمر الذي ساعده في قراءة نصية كانت أدواتها قد بدأت بالظهور أثناء تأليفه، إلا أنه لم يكتب له على ما يبدو الاطلاع عليها. أما الأمر الثاني فهو أنه استطاع الحفاظ على النص ذاته بأقل قدر من التدخل لفرض مفاهيم مسبقة، وذلك على الرغم من أن نظرية ارتباط الفكر بالثقافة تفضي إلى ما يسمى بالحتمية اللغوية أي بمعنى من المعاني: الانحباس في إطار مفهومي ثقافي بسبب اللغة، إذ لا تفكير إلا من خلالها! وعلى الرغم من أن إيزوتسو لم يفرّق بشكل واضح بين ارتباط اللغة بالثقافة وارتباط اللغة بالفكر، إلا أنه استطاع عبر الدراسة المقارنة واكتشاف آليات التحويل في المنظومات المفاهيمية، الخروج من التداعيات العنصرية والأيديولوجية لنظرية يسجربر. لقد أثبتت نتائج دراسات توشيهيكو المدهشة حقاً، أن استثمار العلوم الحديثة وخصوصاً اللسانية، يمكنه أن يطور الدراسات القرآنية إلى حد بعيد، بعكس ما أرادت الدراسات الأنثربولوجية الأيديولوجية الحديثة، التي اعتمدت مناهج وأدوات بحث لسانية معاصرة، بهدف تقديم تصورات محددة مسبقاً عن الإسلام، باسم العلم!

عبد الرحمن الحاج
الغد الأردنية

المثقف العام: اليوم وأمس وغدا

في كتابه المشوّق «صور المثقّف»، يرى إدوارد سعيد أن «مجتمع اليوم» ما زال «يحاصر الكاتب (المثقف) ويحيط به، أحياناً بالجوائز والمكافآت، وغالباً عبر الاستخفاف أو الاستهزاء بالعمل الفكري بمجمله. وأكثر من ذلك في الأغلب الأعمّ، عن طريق القول إن المثقف الحقيقي يجب ألا يكون «سوى محترف متمهّر في مجاله». ويضيف سعيد بأنّ أحد أشد ضغوط الاحترافية هو «الانجراف المحتوم لمعتنقيها نحو السلطة ومقتضياتها وامتيازاتها، والعمل في خدمتها». لا مجال إذاً لتجنب علاقة المثقف بالسلطة والقوة. وكل هذا يفضي بنا إلى طرح الأسئلة كيف يخاطب المثقف السلطة؟ ما هي مسؤولياته؟ وكيف يمكن تحديد العلاقة ما بين «المثقف» و«العام»؟

يرى المؤرخ الأميركي المعاصر هاورد زن أن مسؤولية عامة ضمنية هي «تأمين بقائنا واستمراريتنا» تقع على المثقفين، بالنظر إلى وجود جمهور عام يسهل خداعه، نحن نكرم، نبجل، وحتى يُدفع لنا المال، من أجل إنتاج أكبر عدد من الدراسات غير ذي أهمية في تاريخ الحضارة. السياسيون يُدفع لهم لكي يهتموا، فيما هم حقيقة لا يفعلون؛ نحن يدفع لنا لكي لا نهتم، فيما نحن حقيقة نفعل». يفترض هذا طبعاً بأن المثقفين يمتلكون معرفة خاصة ومفيدة، أو، كما يقترح نعوم تشومسكي، بأن «المثقفين هم في موقع يمكّنهم من فضح أكاذيب الحكومات، وتحليل الأفعال نسبة إلى أسبابها، دوافعها، ونواياها التي غالباً ما تكون مخفية». وهذا الموقع معطى لهم من جراء «الحرية السياسية، حرية التعبير والاطلاع على المعلومات».

القدرة على «تقصّي الحقيقة» تعني نوعاً من البراعة الخاصة المربوطة بالخبرة، الإمكانات، والراحة، والتي تنتج ما يمكن تسميته «صوابية الرأي». لا يلجّ تشومسكي كثيراً إلى كيفية تفاعل العوامل السابق ذكرها للوصول إلى «الحقيقة»، إلا أن ذلك يدفع إلى طرح السؤال أيّ دور يمكن للمثقف العصري أن يلعب في العالم الواقعي؟ يقدم إميل زولا مثلاً مفيداً للبدء في هذا النقاش، إذ استطاع توظيف سمعته ومواهبه الأدبية ليطرح تصوّره لـ«الحقيقة»، وكتب أدباً استطاع تحدي الأفكار السائدة. لكن المفارقة تكمن في أن النفوذ الذي مارسه زولا كصحافي كان مستمداً، إلى حد ما، من منزلته كأديب منفصل إلى حدّ كبير عن أطر الخطاب السائد.

وفيما يستمر كثيرون اليوم بالتشكيك بقيمة معارفهم الاختصاصية، يدعو آخرون إلى تجاوز المعرفة المقصورة على جمهور متخصص وقليل العدد، إلى السعي لمعرفة متاحة للجمهور بمعناه الأوسع، مشيرين إلى أن ماركس، وفيبر، ودوركهايم، مارسوا مهنة فكرية شملت الحقول المعاصرة للتاريخ والسياسة وعلم الاجتماع والاقتصاد، متحدّين بذلك التجزئة المهنية الضيقة للمعرفة التي نشهدها اليوم.

وينطلق هاورد زن من الخلفية ذاتها عندما يكتب بأن الأكاديمي الذي يريد أن يحدث تغييراً في الفضاء العام عليه أن يصبح «ناشطا – أكاديمياً يزج بنفسه وأعماله في الآلية المجنونة للتاريخ، دفاعاً عن القيم التي يؤمن عميقاً بها». كل هذا يفضي إلى أن المثقف العام يمتلك أسلحة المنطق أو الحسّ العام، وهو بحاجة فقط لإيجاد الأرض المناسبة للمعركة والحوافز القيّمة للعمل.

وفي تقديمه لـ«صور المثقف»، يدمج إدوارد سعيد بين فكرتي الاستعداد للمجازفة الشخصية دفاعاً عن قضايا أخلاقية، وقيمة الانفصال الإرادي عن ميدان السلطة السياسية، ليصف قيمة المهنة الفكرية الحقيقية «إنها تستلزم حساً كذاك المتوافر عند القادر على تحريك العواطف، وعند العاصي المتمرّد، بحيث يستفيد المرء إلى حدّ بعيد من الفرص النادرة المتاحة للكلام، ويستحوذ على انتباه الجمهور، ويتفوق على منافسيه في سرعة الخاطر والمناظرة.

وثمة أمر مقلق على نحو جوهري لدى المثقفين الذين لا مناصب لهم يحمونها ولا مناطق نفوذ يعززونها ويحرسونها؛ ولذا فهم يميلون إلى السخرية من الذات ولا يلجأون كثيراً إلى التباهي، والصراحة تغلب عندهم على المواربة والمراوغة. لكن لا مجال لتفادي واقع لا مفر منه، وهو أن مثل هذه الأفكار التي يمثلها المثقفون لن تجعلهم أصدقاء لذوي المراكز الرفيعة ولن تكسبهم الحفاوة والتكريم من الرسميين. نعم، «إنها لحالة من الوحدانية الموحشة، لكنها دائما أفضل من تحمل الأمور على علاتها رغبة في مسايرة الجموع». لم يبدُ سعيد، في كتاباته ومواقفه، مستعداً لاستباق كل ما يمكن أن يدرّه عليه التملق لأصحاب السلطة فحسب، بل، على العكس من ذلك، كان مستعداً لإغاظة أهم رجالات حكومته الأميركية، كما وسائل الإعلام الشعبية، أملاً بالدخول معهم في نقاش كلامي أو للحصول على حيّز في وسائل الإعلام. وفي هذا الإطار، كثيرة هي الأمثلة على الشجاعة الفكرية لسعيد، إلا أن مقالاً كتبه خلال الأسابيع القليلة التي سبقت الحرب الثانية على العراق يبقى شديد التأثير بالنظر إلى ما نشهده اليوم في ذلك البلد «أخيراً لقد أصبحت مشاهدة الأخبار في هذه البلاد أمراً لا يطاق. لقد قلت لنفسي مراراً وتكراراً إن على المرء أن يتصفح الجرائد اليومية ويدير جهاز التلفاز لمشاهدة الأخبار كل مساء، فقط ليعرف ماذا تفكر البلاد وتخطط، لكن الصبر والمازوشية لهما حدودهما».

هنا تلتقي مسؤولية سعيد بحدود مقدرته الشخصية، وتدفع به خارجاً إلى الحيز العام «على كل واحد منا أن يرفع صوته، ويمشي اعتراضاً في التظاهرات، الآن ومراراً وتكراراً. نحن بحاجة إلى تفكير خلاق وعمل جريء لصدّ الكوابيس التي تخطط لها مجموعة من الخبراء الطيّعين في أماكن مثل واشنطن، بكين، أو تل أبيب. ذلك أنه إذا كان هدفهم الوصول إلى ما يسمّونه حالة «أكثر أمناً»، فإن الكلمات لم يعد لها أي معنى على الإطلاق».

بالفعل ، فإن سعيد جسّد الكثير من صفات المثقف العام، أكان من حيث محاولته تطبيق المعرفة الأكاديمية التي راكمها كأستاذ للأدب المقارن على قضايا عملية، أم من حيث توظيفه سمعته المهنية وسلطته- التي تسمح بها المؤسسة الأكاديمية التي انتمى إليها- للدفاع عن قضايا غير شعبية، مثل حقوق الفلسطينيين، دافعاً بسبب ذلك أفدح الأثمان. وعمله لمصلحة الشعب الفلسطيني كان، كما يقول، «التزام شخصي لا أندم عليه أبداً». إنّ مجال الانتقادات لكيفية مقاربة المثقفين للقضايا العامة غالباً ما يعبر عن الانقسام بين مصالح المثقف الأكاديمي والشؤون اليومية للناس الذين يحاول هذا الأكاديمي التكلّم باسمهم. في بعض الأحيان يكون خطاب أو كتابات هؤلاء الأكاديميين مبهمة ومعقدة إلى درجة أن «العام» يشعر بالاستبعاد، عوض أن يشعر بالمساعدة. فعلى سبيل المثال، يتقصّد كتّاب مثل "هومي بابا" و"غاياتري سبيفاك" استخدام أفكار معقدة مستقاة من حقلي «التفكيك» والتحليل النفسي من أجل الوصول إلى فهم أفضل للمجتمع الـ«ما بعد كولونيالي». تلك المهمة المتناقضة التي تشمل الكلام من داخل الجامعة واستعمال نظريات معقدة للوصول إلى غايات مفيدة تتم إثارتها اليوم في سياقات مختلفة. وتقدم الصحافية الأميركية سونيا شاه خير مثال على هذا المنظور «في الوقت الحالي، الناس يموتون بسبب الرأسمالية الغربية؛ هم يتعرضون للتسمم من جراء الكيميائيات الصناعية ويجبرون على ترك منازلهم بسبب السدود الضخمة. النساء يتم إجبارهنّ على خدمة صناعة عالمية للجنس، والعمل في مصانع يُسخّرن فيها بأجر بخس، والتعرض لتشويهات جسدية موجعة. لسنا بحاجة لأن نعرف الكثير عن كيف يعيش هؤلاء الناس لأن المسألة في الوقت الحالي هي البقاء بحد ذاته (...) وهذا أمر في غاية الأهمية ليترك للمثقفين المتعالين في أبراجهم العاجية». طبعاً، إن الأمر في غاية الأهمية ليترك لـ«المثقفين المتعالين». لكنه أيضاً خارج حدود مصالح معظم الناس أن يبدأوا بـ«تفكيك» المعلومات المضلّلة. لذا، يبقى الأمل الوحيد بأن نرى أعمالاً أكاديمية تشهد على القضايا المعاصرة.

وهيب معلوف
الأخبار اللبنانية

محمود درويش .. النفي إلى القلب

كان محمود درويش صديقي النادر، الغالي، الظريف جدا. رأيته بعد عملية فتح القلب الأولى في 1984، وبيده سيجارة. قلت له: ولكن أنت ممنوع من التدخين. قلبك هش وأجابني: حرم الطبيب عليّ السيجارة، والخمر، وحتى ما تبقى. قلت له: تلك حياة حمار ولا أريدها. لقد ثابر على وجوده، دون أن يحمي نفسه، حتى عمليته الثانية للقلب المفتوح عام 1998، أما الأخيرة في 9 غشت، فكانت مميتة. قال لي أيضا: ليس لدينا دولة، لكن نمتلك كثيرا من الدعابة، وذكر صديقه، الروائي إميل حبيبي، الذي رحل هو الآخر مبكرا.

سعدت بترجمة بعض من أشعاره. حينها أدركت ثراء خياله الذي لا يقدر، وجمال ألفاظه. ولد شاعرا ولم يصبح هكذا. لم يكن مناضلا بالمعنى التقليدي. لم يكن من معنى لكل كيانه، كل حياته إلا عبر الشعر. لم يكن لكونه فلسطينيا، وكونه يعاني الاقتلاع والنفي أنه أصبح شاعرا. ليعبر عما يخضع له الملايين من ظلم، ودجل، واغتصاب وازدراء، أصبح شاعرا. كان يكره أن نقول عنه: شاعر المقاومة. المواطن يناضل، لكن الشاعر يذهب إلى أبعد ويحمل حلم شعب لأقصى النزل، الأكثر بعدا عن المسألة الفلسطينية. يقول أحد نصوصه الأولى: "الذي غيرني كمنفيّ غيرني بالقنابل. أعلم أنني سأموت، أعلم أنني أخوض حربا خاسرة في الوقت الراهن، لأنها معركة المستقبل. وأعلم أن فلسطين على الخريطة بعيدة وأعلم أنكم نسيتم اسمي الذي زيفتم ترجمته. كل ذلك أعلمه. ولذلك أحمل فلسطين إلى شوارعكم، ومنازلكم، وإلى غرف نومكم".

اتخذ مواقف سياسية محددة، خاصة عندما ترك منظمة التحرير الفلسطينية عام 1993، معلنا ارتيابه بدلا من إبداء رفضه لاتفاقيات أوسلو. واحسرتاه، ما حدث بعد ذلك جعله محقا. مثله مثل نظيره ادوارد سعيد، كان لديه حس سياسي حاد، لأنه كان رجلا حرا، ولم ينتم إلى حزب أو إيديولوجية (في ريعان شبابه دخل الحزب الشيوعي الإسرائيلي الوحيد الذي ناضل فيه العرب واليهود معا)، لكن المهم كان الشعر. كان رجلا أسكرته الحياة. حالم دون صخب. لم يكن يدعي، أنه كان يحب الضحك، ويسرد بخفة حكايات جسيمة. قال لي يوما في مؤتمر بفالنسيا: "أسكن حقيبة. كان هذا هو المنفى، ألم المنفى". أصبح مشهورا بعد قصيدة بدأها هكذا: سجل: أنا عربي. قصيدة لظرف لا يحبه كثيرا، الذي لازمه طويلا. وربما ليواجهه كتب الكثير من قصائد الحب. كان رجلا شعبيا. كان ثمة حشد في كل مكان يلقي فيه قصائده. أتذكر ليلة في مسرح محمد الخامس بالرباط، حيث تدخلت الشرطة لتفريق أكثر من ألفي شخص لم يتمكنوا من دخول الصالة. شعبية الشعراء أمر معروف في العالم العربي، لكن ما كان يميزه عن غيره من الشعراء، كانت قطيعته مع اللازمات المضجرة، دموع الكلمات والمشاعر. أعطى الشعر العربي اتجاها جديدا، أكثر صرامة، نفسا جديدا. موضوعاته كانت كونية: الأرض، والمنفى، والموت، والحب المستحيل، وبؤس الذين سلب منهم كل شيء، حتى الأمل. مثلما كتب إلى صديقه ومترجمه إلى الفرنسية إلياس صنبر: بعيدا عن المشاكل الفنية. تبقى اختياراته الأولى: في القصيدة، كل فكرة، كل فكر لابد أن يمر عبر الحواس، كل قصيدة شفهية في البدء وهنا تكون موسيقية، وتتسلح بالهشاشة الإنسانية لتقاوم عنف العالم .

عام 2000 اقترح وزير التربية الإسرائيلي، يوسي ساريد، أن تدرج بعض من قصائد محمود درويش في مناهج المدارس، واعترض رئيس الوزراء حينها إيهود باراك. الشعر خطر، أي معد، لا ريب. وشعر محمود درويش كان نصيرا للمقاومة، العدل والكرامة قيم كونية تثير الخوف إلى الآن، وليس فقط في إسرائيل.

الطاهر بن جلون
الصحراء المغربية

الدين .. هل يعوق التنمية؟

هل الدين يعوق التنمية أو التقدم؟ هكذا سأل أحد مقدمي برامج التلفزيون في قناة فضائية خليجية أحد المتحاورين خلال برنامج تلفزيوني. وكانت الإجابة: نعم! الدين أو الإسلام يعوق التنمية والتقدم في هذا العصر، فهل هو حقاً كذلك؟!

بعض الباحثين يتحدث عن الإسلام دون أن يقرأه أو يبحث فيه، فهو ينطلق إما عن موقف انطباعي سابق، وإما عن جهل بحقيقة الدين وموقفه من التنمية، إذ كان للمتحدث أن يشير إلى أن موقع المسلمين -كشعوب- يعوق التنمية، أو أن المسلمين اليوم يعيشون حالة من التخلف تجعلهم لا يهتمون بالتنمية، أما أن يكون الدين ذاته عائقاً للتنمية، فذلك ما لم يقل به أحد حتى المستشرقون الذين يعادون الإسلام، فكيف بباحث مسلم؟! والواقع أن الدين -أي دين- جزء من «المكوّن» الثقافي لأي أمة، ويشكل بذلك أبرز المقومات الثقافية لأي مجتمع على اختلاف في مستويات التأثير لهذا الجانب، الذي يتراجع ويتضاءل لدى بعض المجتمعات كالمجتمعات الغربية، ويقوى ويشتد لدى المجتمعات الشرقية التي تعتبر الدين إحدى مقوماتها الثقافية. وقد ارتبط هذا الأمر بوجود الإنسان، فالإنسان منذ وجد على وجه الأرض وهو مرتبط روحياً بدين ما، يشعر من خلاله بكيانه الإنساني الذي يختلف فيه عن غيره من الكائنات، بل يجد فيه سر حياته وهدفه من الوجود. وإذا كان بعض الأديان لم يحدد هذا الدور بصورة دقيقة، فإن الأديان السماوية، وفي مقدمتها الإسلام، جعل الهدف من وجود الإنسان في الأرض لغايتين أساسيتين: العبادة لقوله تعالى «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»، ثم التعمير، وهو لفظ مرادف لمصطلح «التنمية» المعاصر، لقوله تعالى «هو أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم توبوا إليه إن ربي قريب مجيب».

وجعل من تمام ذلك أن يتحقق للناس التعارف والتعاون فيما بينهم، لأن كلا المبدأين (العبادة والتعمير «التنمية») لا يمكن أن يتحققا إلا بجهود متكاملة في منطلقاتها وآثارها، فقال تعالى «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا»، فَجعل العلاقة -حتى بين أولئك الذين لا ينتمون إلى نَفس الدين- علاقة تعارف، وفي هذا دلالة على أهمية التقارب بين الناس بغض النظر عن أسباب التفرقة التي تنشأ بينهم.

وقد شكل الدين الإسلامي القاعدة للشخصية الثقافية لأتباعه بكافة فئاتهم ولغاتهم وتراثهم، كما رسم لهم تصورهم للحياة والكون من حولهم، ورسم لهم نظام حياتهم في قواعده العامة. والواقع أن الفهم الدقيق للدين باعتباره من مكونات الثقافة في أي مجتمع يمكن أن يساعد، أو أن يكون دافعاً لتحقيق الأهداف التنموية لأي مجتمع، والإسلام يعبر عن ذلك بصورة واضحة من خلال نظرية «الاستخلاف» التي حددها الله سبحانه وتعالى لدور الإنسان في الحياة، فهو ليس بديلاً عن «الله» كما تتصور المفاهيم «الثيوقراطية»، بل استخلاف في التعمير والبناء والتنمية. فمهمة الإنسان من خلال استخلافه في الأرض تتحقق في قيامه بالدور المكلف به في هذا الوجود، ودون ذلك يصبح دوره معدوماً أو محدوداً. والإسلام باعتباره خاتم الأديان، جاء بروح قوية تدفع الإنسان إلى أن يتفكر فيما حوله، ويستثمر ما منحه الله له من قدرات ذاتية أو من الطبيعة، وأن يجعل من فكرة التنمية والتطوير فكرة ملازمة لإيمان الإنسان بدينه وربه، بل دعا الإسلام إلى تعمير الأرض والاستفادة من خيراتها، يقول الله تعالى «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ».

ومن هذا يتضح لنا أن الدين دافع ومؤثر قوي في التنمية إذا حسن استخدامه، بعيداً عما أصاب حياة المسلمين من تخلف وقصور، لا في العمل والتنمية بل في الفكر والفهم قبل ذلك، فما تخلفت التنمية بين المسلمين إلا عندما سادت بينهم روح التكاسل والخمول، وانتشرت بينهم تصورات خاطئة نحو فهم الإسلام لحركة الحياة والتغيير، فوقف البعض متردداً نحو ذلك، بينما وقف طرف آخر مجاهداً ومناضلاً لا ضد التخلف بل ضد التنمية والتطور والعمل من أجل حياة جديدة للمسلمين، فأسهم بذلك في تخلفهم وتأخرهم.

إن الإسلام يشكل أحد أهم الدوافع الرئيسة -إن لم يكن أهمها- في تكوين تصور الإنسان نحو نفسه والآخرين والبيئة المحيطة به التي يتعامل معها في حياته. وإذا لم تجعل برامج التنمية هذه القضية كإحدى المكونات الأساسية لها فإنها ستصطدم بالواقع الذي تعيشه، بل لا نبالغ إذا قلنا إن فشل بعض برامج التنمية في الدول العربية والإسلامية عائد إلى تغييب الدين عنها أو عدم الاستفادة منه في تحقيق هذه البرامج. ولذا، فإن دور الدين في التنمية -يعتبر- أبرز الأدوار التي تحتاجها المجتمعات الإسلامية، كما تحتاج إلى تعريف بها حتى تتغير رؤية المسلمين حول مفهوم التنمية، ولا أدل على ذلك من ندرة الكتابات الإسلامية المعاصرة حول التنمية بمفاهيمها وتصوراتها المختلفة، إذ ما زال البعض يرى أن لا شأن للتنمية بالدين ولا شأن للدين بالتنمية.

وقد شاع هذا المفهوم لدى العامة من المسلمين كما شاع لدى بعض مثقفيهم ومفكريهم، ولذا ذهبوا يبحثون عن التنمية كفكرة وعن التنمية كوسيلة لتطوير المجتمعات لدى الآخرين، فتم نقل تجارب تنموية ناجحة في أوطانها لكنها غير مناسبة للمجتمعات الإسلامية، فخسرت الدول جهودا كثيرة كان يمكن تسخيرها لخدمة مجتمعاتها.

سعيد حارب
العرب القطرية